

CAPÍTULO

9

## **Economía política del significado. Bourdieu, estado, educación y religión**

---

*Germán Farieta Sarria*  
*Docente-investigador, Universidad Externado de Colombia*

Aquí se ofrecen unas breves notas, a manera de sugerencias metodológicas, para la aproximación al estudio de las relaciones entre religión, Estado y la economía política, desde una perspectiva secular, sin pretender ser exhaustivas ni sentar cátedra sobre las cuestiones discutidas. Para ello se hace una exposición sobre las posibles relaciones entre estos términos, y luego se plantean las que pudieran darse desde las coordenadas de la antropología y la sociología.

En la cotidianeidad educativa se ponen en juego discursos que provienen de diversos espacios: de las teorías psicológicas, filosóficas y educativas; de la ética y de la economía; de la medicina y de lo jurídico; de la religión y de la tradición histórico-cultural; de las prescripciones de la política oficial y de la experiencia de los sujetos.

Definiendo el sistema educativo, podríamos decir que éste condensa la forma como un país planifica y desarrolla la educación de sus habitantes. Es la síntesis de las concepciones jurídicas y pedagógicas de quienes gobiernan un Estado, en un momento determinado de la Historia. Está condicionado, de esta manera, por la estructura social, la ideología política, la religión, la cultura, las ciencias y las artes, y también por las teorías pedagógicas que responden a dicha ideología.

Dentro del sistema educativo cada institución es portadora de un mandato social y tiene la responsabilidad de movilizar sus recursos para crear una dinámica interna que permita y favorezca su cumplimiento. Y en el contrato fundacional se especifica el mandato del que cada institución es portadora. ¿Quién se encargará de verificar que se cumpla?

El Estado moderno fue estructurado como un Estado organizador y se constituyó en la institución encargada de ejercer la ley. El papel del Estado es el de asegurarse de que las instituciones cumplan el contrato original, en sus aspectos sustantivos. En consecuencia, el contenido del contrato fundacional entre la sociedad y la escuela requería de un ente que transmita valores y creencias que legitimen el derecho, el orden económico y social establecidos, así como los saberes necesarios para el mundo del trabajo, y cree condiciones para la producción de otros saberes y para el desarrollo y el progreso social.

En otros términos, podemos decir que desde el punto de vista político y social se trataba de instruir al pueblo y formar ciudadanos; desde el económico, de afirmar la integración al mundo del trabajo. Simultáneamente, y con una visión prospectiva, las instituciones debían garantizar la formación de recursos para la elaboración de nuevos conocimientos. El sistema educativo y sus establecimientos constituyeron la institución en la que las sociedades depositaron la responsabilidad del cumplimiento de estas funciones. El contrato implicaba compromisos para la escuela y para el Estado. Las leyes establecieron la obligatoriedad y gratuidad de la educación básica y definieron contenidos mínimos. Sobre estos cimientos se construyeron los universos educativos, en los que cada nivel fue depositario de un mandato distinto, para cada uno de los cuales el Estado adquirió compromisos específicos. Y el cumplimiento del mandato ha tenido y tiene diferencias en cada contexto nacional y en cada coyuntura histórica. Por supuesto, el mandato, así como el contexto y las coyunturas, son desarrollados de modos distintos en cada escuela, cada establecimiento crea un cerco que, según sus características, será más o menos permeable, dando entrada o filtrando lo que ocurre en el exterior. Estas micropolíticas permiten que las instituciones sean cada vez más permeables a la comunidad y puedan resolver sus propios conflictos. Por otra parte, aunque cada plantel tenga sus rasgos particulares, y se constate diversidad de identidades, el conjunto del sistema educativo participa de un proceso global y está atravesado por matices de una problemática común en la que el modo de posicionarse respecto del contrato fundacional ocupa un lugar clave.

Hoy, en un contexto globalizador ideológicamente y de mundialización del capital, el malestar educativo es percibido e interpretado de diversos modos por la sociedad y por los actores institucionales: crisis, anomia, bancarrota, desintegración, fractura con la realidad, desconexión, ineficacia, son algunos de los términos a veces asociados a la educación.

¿Qué le está pasando a la escuela hoy?, ¿debe articularse para responder al contrato fundacional, o a los organismos internacionales?

En la globalización y su correlato neoliberal, la deconstrucción del país y el retiro del Estado son los signos de estos tiempos: en realidad ya no podemos hablar de crisis porque éstas tienen un comienzo y una salida; hoy estamos frente a un proceso de desmantelamiento nacional, de destrucción del país y, fundamentalmente, de retiro del Estado como regulador institucional. Vivimos un proceso en el cual la orfandad a la cual son sometidos los ciudadanos, a su vez, somete a los niños a un proceso de desprotección severo.

Veblen se refiere a un sistema educativo doble: las escuelas destinadas a los trabajadores industriales, y la destinada a la clase superior. La educación del hombre cultivado o clase ociosa es la cultura legítima; se trata de inculcar por ósmosis los valores aristocráticos: el universitario ideal debe imitar al *gentleman*. Veblen se ha percatado de que las clases medias son las más beneficiadas del sistema escolar para erigirse como categoría social diferenciada<sup>1</sup>, y es brutalmente sincero cuando mantiene que la educación superior y la universitaria tienen carácter parasitario y retardatario, pues constituyen un freno a la creación y desarrollo de la ciencia; la ciencia moderna está ligada al proceso industrial, no a la universidad.

El sistema educativo colombiano nace, pues, con la revolución liberal burguesa. Y la historia educativa de Colombia ha estado desgarrada por una lucha permanente entre progresistas (reformistas o revolucionarios) y conservadores (moderados o integristas). Los liberales radicales lucharon denodadamente por implantar un sistema educativo universal, uniforme, público y gratuito, pero tan buenos deseos se vieron siempre cercenados por los partidarios de la enseñanza privada: con la excusa de la libertad de enseñanza la Iglesia la monopolizó durante buena parte de nuestra historia. Además, el Estado colombiano no dedica a la enseñanza pública todos los recursos necesarios.

Sin embargo, el Estado liberal pugnó durante mucho tiempo con la Iglesia. Cuando la burguesía moderada firmó con ella el concordato de 1887, comenzó un debate interminable entre conservadores y progresistas, permaneciendo aún entre nosotros algo más que su eco.

La escuela obligatoria es diseñada como un instrumento para civilizar al pueblo, si bien también se trata de la institucionalización de la escuela meritocrática, donde se legitima la desigualdad social en base a las aptitudes certificadas por la escuela en forma de títulos.

---

1 Veblen, T., *The Theory of the Leisure Class*, New York, MacMillan, 1899.

Política y religión se funden hasta el extremo de conceder el monopolio de la enseñanza a la Iglesia. La Iglesia católica (enseñanza confesional en centros generalmente subsidiados), el neoliberalismo (enseñanza privada y laica de las clases media y alta) y la izquierda democrática, se disputan en la actualidad el dominio del sistema escolar. El progresismo ha sido acusado de uniformista, estatista, centralista y con otros adjetivos similares. La escuela pública comunitaria de la izquierda actual pretende la unión entre alumnos, padres y educadores, elementos componentes de la comunidad escolar. Pero el sistema no ha funcionado. Los padres han confiado sus hijos a los profesores y se han lavado las manos. Los profesores han replicado que educar no es su misión; sólo instruir: transferir o comunicar conocimientos; que eduquen los padres, es su obligación. La enseñanza pública comunitaria pretende la defensa del sistema político democrático y de los valores laicos de convivencia, pero también ha fracasado en este cometido.

La Iglesia ha monopolizado el sistema educativo desde tiempos inmemoriales. Los primeros liberales querían crear un nuevo Estado y para lograrlo necesitaban la formación cultural y cívica de todos los ciudadanos, con una enseñanza primaria uniforme, universal, igual, obligatoria y gratuita. Así se aseguraba la igualdad educativa sin menoscabo de la libertad de enseñanza. La democracia y la libertad se podían asegurar mejor por medio de la educación.

La batalla entre progresistas (reformistas o revolucionarios) y conservadores (moderados o integristas) e innovadores, se ha centrado siempre en unas cuantas cuestiones: la gratuidad y obligatoriedad de la enseñanza primaria, el profesorado, los contenidos, el papel de la educación secundaria y superior, la libertad de enseñanza, las relaciones Iglesia-Estado, la enseñanza privada y pública. Más que un instrumento de cohesión nacional, la educación ha sido un elemento de discordia permanente entre los colombianos.

El sistema laico republicano tuvo una reacción nacional-católica en el laureanismo, e incluso en la Colombia de hoy se han producido fricciones con la Iglesia, aunque también es cierto que se ha llegado a un cierto grado de consenso.

Una educación democrática debe ser laica. La confesión religiosa no puede interferir en el desarrollo de un sistema educativo igual para todos. Pero la élite colombiana ha estudiado en centros creados expresamente para ella.

Todos estos datos nos indican quién ha tenido tradicionalmente el poder en el sistema educativo colombiano: la Iglesia y las clases medias y altas. En definitiva, el sistema educativo colombiano ha estado siempre al servicio de las clases privilegiadas de la sociedad, en detrimento de los intereses y derechos de las clases populares.

## La economía política desde la religión

Desde el punto de vista que podríamos calificar no ya teológico sino bíblico o talmudista, la economía política aparece surgiendo y dependiendo de la religión (como no podía ser de otra manera en una perspectiva bíblica en la que todo nos es dado por Dios), de tal manera que la producción de mercancías se nos presenta normalizada a través de ella, impone unas reglas y unos ritmos productivos; por ejemplo, un día de descanso a la semana, sin contar el innumerable listado de normas y leyes con influencias en la economía que despliega el último libro de la *Torah*, el Deuteronomio<sup>2</sup>. La religión se nos aparece también como principio y fin de la actividad económica en la teología del presente, como en los textos del pensamiento místico judío (paradigmáticamente, el jasidismo, basado en el estudio de la *Cábala*)<sup>3</sup>:

El retorno de nuestro pueblo a su tierra histórica natal, nos desafía como nación a planear una estrategia para la renovación social y económica que pueda garantizar nuestro bienestar material, mientras que al mismo tiempo refleje el carácter espiritual único de la tierra y su pueblo. De hecho, la antigua tradición mística judía tiene mucho que aportar a la inspiración de tal estrategia. Siempre ha sido uno de sus principios básicos, que el reino material que Dios trajo a la existencia posee grandes posibilidades espirituales, que deben ser aprovechadas si el Deseo Divino que hay detrás de la Creación es que se vuelva completamente revelado. *Habiendo sido repatriados al lugar donde cielo y tierra han mantenido un diálogo eterno, debemos esforzarnos para liberar el reino material de su claro carácter secular y así restablecer el propósito Divino ligado a toda experiencia, tanto mundana como sacra*<sup>4</sup>.

Así, la religión, en la mística judía, lo envuelve todo, es origen y fin de nuestro mundo y de nuestras relaciones económicas, y estaría destinada a orientar la ordenación económico-política del Estado de Israel.

## La religión desde la economía política

El punto de vista inverso al que hemos expuesto brevemente es aquel que interpreta a la religión desde la economía política, dando la primacía o preponderancia a las relaciones económicas de las que surgirían las religiones. Es la postura propia del marxismo y del pensamiento economicista en general, cuyo origen es la “teoría

2 En este libro se atiende de manera especial a los más desfavorecidos (huérfanos, viudas y emigrantes); se limita cronológicamente la duración de la esclavitud, se establecen las leyes de cuidado del ganado y el campo, se prohíbe el préstamo con interés, se niega el carácter de propiedad privada de la tierra... éstas y otras prescripciones “dictadas por Dios”, influyen directamente en la economía real.

3 Como ejemplo de esta postura mística en donde la religión es origen y fin de la economía, citaremos la conferencia del rabino Itzjak Ginsburgh “The dynamic corporation: Involvement, Quality and Flow”, pronunciada en Savión, Israel, ante un grupo de empresarios (Gal Einai Institute, Safed, 1992). Existe una versión digital en español en [www.dimensiones.org](http://www.dimensiones.org), en la que nos basamos para las citas de esta comunicación.

4 Ibidem, p. 2.

del reflejo” de Feuerbach<sup>5</sup>. Según esta teoría, es el hombre quien hace a Dios y no al revés, y fue la postura que adoptaron Marx y Engels: “El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre fabrica la religión; la religión no hace al hombre [...] La miseria religiosa es, por un lado, la expresión de la miseria real y, por otro, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo”<sup>6</sup>.

En la teoría marxista se postulan las relaciones económicas como la base de la sociedad<sup>7</sup> y escenario de la lucha de clases, relaciones de las que surgirían las superestructuras ideológicas como las ciencias, las artes, la filosofía y, por supuesto, las religiones.

Tanto las religiones como las ciencias y la filosofía así planteadas serán propias del modo de producción que mantenga el Estado de referencia y no tendrían ningún papel en los procesos de transformación social. Así lo demostró prácticamente la socialdemocracia alemana, a instancias de Engels, quien declaró en el congreso celebrado en Erfurt en 1877 a la religión como un “asunto privado”<sup>8</sup>, frente a la postura de E. Dühring, que pretendía prohibir la religión en el socialismo<sup>9</sup>.

Curiosamente, y por motivos políticos, estas dos visiones (teológica y economicista) de las relaciones entre economía y religión se encontraron colaborando en igualdad de condiciones en la segunda mitad del siglo XX en América Latina.

Entre la ignorancia plena y la sabiduría plena habrá un punto medio que será la *verdad democrática*, la veracidad política. Entre la *doxa* y la *episteme* se sitúa ese sucedáneo de la inexistente *ciencia de la política* del cual ya hablara Platón y para el que sólo es necesario el sentimiento moral y la justicia. Por eso, la democracia tiene prioridad sobre la filosofía y el pensador sólo puede hablar pública y políticamente *ex cátedra*, en cuanto ciudadano, no en calidad de sabio enfrentado siempre a la ignorante multitud, sino al contrario, como ciudadano que, haciendo uso público de su razón, manifiesta su opinión, aun cuando se equivoque.

---

5 Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, Madrid, Tecnos, 1992.

6 Marx, K., “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en H. Assmann y R. Mate (Eds.), *Sobre la religión*, I, Salamanca, 1974, p. 92.

7 «Mis investigaciones me llevaron a la conclusión de que tanto las relaciones jurídicas como las formas del Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que, por el contrario, tienen sus raíces en las condiciones materiales de vida, cuyo conjunto, resume Hegel, sigue el ejemplo de los ingleses y franceses del XVIII, bajo el nombre de sociedad civil, y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política», K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 240.

8 La religión tendría su sitio, según esto, en la conciencia de los individuos y no debe salir de esa intimidad, precisamente porque la religión no puede aportar nada a la construcción del socialismo.

9 Engels, F., *Antidühring*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1960.

La verdad no tiene patria ni partido. Hoy impera una suerte de ceguera colectiva. Todo lo que tiene que ver con la moneda, el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, se ha convertido en un fenómeno casi religioso. Las consignas de globalización y flexibilidad se repiten de manera frenética, como si alguien supiera cuanto significan. Son sólo conceptos imprecisos y carentes de definición que circulan por ahí, de manera similar a una retahíla religiosa.

Su lenguaje dogmático y ritual es revelador. Lo peligroso de estas creencias es que se difunden como si fueran verdad. Nadie se asombra, nadie pregunta, todo parece obvio. La mayoría de quienes repiten esta letanía religiosa no tienen la menor idea de qué es la teoría económica. Hoy el neoliberalismo es lo que en la Edad Media fue el *communis doctorum opinio*.

Desde principios de los años noventa del siglo pasado, es decir, después de la implosión de la Unión Soviética, los sociólogos se han interesado en estudiar el fenómeno religioso con una perspectiva que trata de articular su dimensión global y lo local. Esto se debe en gran parte a la necesidad de explicar la emergencia de movimientos reformistas, revolucionarios y fundamentalistas expresados en términos religiosos, que reaccionan en contra de la injusticia, la pobreza y la crisis de los valores seculares<sup>10</sup>.

Ante la incertidumbre, el aislamiento y la discriminación se alternan la afirmación de las verdades eternas, las redes de apoyo en congregaciones de creyentes, el anuncio de un mundo mejor. Se trata, en suma, de propuestas que resignifican creencias y prácticas religiosas para edificar identidades colectivas, arraigadas en tradiciones exportadoras de misioneros a América Latina o que llevan consigo a Europa y Estados Unidos los desterrados, desplazados, emigrantes y exilados provenientes del estigmatizado “tercer mundo”<sup>11</sup>.

Pero todavía la inquietud por una lectura global del fenómeno religioso encuentra obstáculos en el uso empírico y teórico del concepto mismo de “globalización”<sup>12</sup>. Su forma más acabada ha servido para describir procesos tendentes a integrar y homogeneizar las economías locales en un modelo que favorece los intereses de empresas transnacionales<sup>13</sup>. También ha permitido entender por qué con la invención ideológica del *neoliberalismo* se justifica una ofensiva contra los Estados nacionales de bienestar y las economías regionales. En este contexto la revolución

10 Appleby, M.; Kuran, G., *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance*, 1993.

11 Warner, S., “Work in progress towards a new paradigm for the sociological study of religion in the United States”, in *American Journal of Sociology* 98: 1044-1093, 1993.

12 Featherstone, M., “Global and Local Cultures”, en J. Bird, B. Curtis, T. Putman, G. Robertson y L. Tickner (Comps.), *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*. Londres, Routledge, 1993.

13 Chomsky, N., “El control de los medios de comunicación”, en: Chomsky, N. y Ramonet, Y., *Cómo nos venden la moto*. Barcelona, Icaria, pp. 7-53, 1996.

de la informática y de las comunicaciones configuraron una visión unitaria del planeta como lugar de producción y mercado transnacional.

Sin embargo, esta tendencia analítica de la globalización es insuficiente para comprender la complejidad de los fenómenos culturales y religiosos, los cuales no se apegan a la lógica instrumental operante en la economía. Una de las principales paradojas del sistema neoliberal es la de que, al mismo tiempo que refuerza los procesos de secularización, favorece con el pluralismo la creación de espacios en donde las normatividades religiosas que rigen la vida privada de individuos y colectividades influyen en la esfera pública.

En apariencia no hay ninguna contradicción, pues en este contexto el pluralismo religioso funciona como un mecanismo neocorporativo para aceptar las extremas diferencias de oportunidades y estabilizar las situaciones de poder en vigencia. Pero en la práctica surge un problema cuando cada una de las Iglesias y movimientos religiosos postulan doctrinas y éticas intramundanas irreconciliables, además de adoptar entre ellos posturas intransigentes que obstaculizan un nivel soportable de sus diferencias<sup>14</sup>. Éste es en parte el dilema que se enfrenta en Colombia a partir de la Constitución de 1991.

Los sacerdotes del neoliberalismo preconizan una política unidimensional. ¿Por qué nadie habla de unificar las conquistas del Estado de bienestar en Europa y de que cada país cuente con los mismos derechos sociales? Ha de crearse un poder latinoamericano fundado en un Estado de derecho al cual se supedita la economía a través de una estructura jurídica. La relación patrón-trabajador debe replantearse. Sobre todo, hay que controlar el *dumping* social, pues es la causa del desempleo. Así mismo, habría que impulsarse un pacto latinoamericano de crecimiento económico y creación de empleos.

No hay por qué doblegarse ante el terrorismo ideológico. Entre la forma de pensar de los sacerdotes del neoliberalismo y el *Libro rojo* de Mao existe una analogía: para ambos las ideas son armas. El *Libro rojo* respondía a una estructura de pensamiento autoritario, mediante la cual Mao podía exigir a su pueblo cualquier cosa por absurda que fuera, como “El gran salto hacia adelante”, por ejemplo. Las creencias que enarbolan los sacerdotes del neoliberalismo se rigen por el mismo principio y están basadas en el fatalismo económico. Nos vendieron los famosos “mercados financieros” como si su poder fuese parte del destino. El economicismo aniquila cualquier utopía: nunca parece haber otra opción distinta a la de capitular frente a su punto de vista.

---

14 Fetscher, I., *La tolerancia: una pequeña virtud imprescindible para la democracia: panorama histórico y problemas actuales*. La Rioja, Gedisa, 1994.



La filosofía de los sacerdotes del neoliberalismo sostiene que no se puede hacer nada contra los mercados financieros: cualquier tipo de resistencia es inútil. Y personas como éstas son las que hablan de libertad y liberalismo, como si libertad y *laissez-faire* fueran una y la misma cosa. El neoliberalismo pugna por un simple dejar hacer a las fuerzas económicas, es decir, por el fatalismo económico.

Un banco central tiene sentido como instrumento de un Estado soberano donde, al igual que cualquier Estado, debe responder a obligaciones económicas, pero sobre todo, alcanzar metas vinculando la economía con otros objetivos: la felicidad, la igualdad, la libertad, el derecho de los ciudadanos al trabajo. En cambio, un banco que persigue el poder absoluto sobre el mercado es un peligro para el interés público.

Debemos desarrollar estructuras estatales a nivel latinoamericano. La globalización de los mercados financieros, la cual incrementa el capital sin necesidad de invertir en la industria, ha creado un nuevo e inmenso poder que infringe y desborda la autoridad y la soberanía de los Gobiernos.

¿Qué puede hacer un Estado nacional si su margen de acción se halla limitado por el déficit interno y el incremento permanente de la deuda?

La desregulación de los mercados financieros propició una masiva evasión de impuestos de la que nadie dice nada. La evasión de impuestos es una consecuencia inmediata de la pérdida del control que ejercía el Estado sobre los mercados financieros. ¿Cuál es el porcentaje del déficit interno ocasionado por esta evasión? El Estado social se ha vuelto demasiado caro, dicen los sacerdotes neoliberales. Hay que analizar bien cómo se hacen las cuentas. Los economistas cometen errores al hacer sus balances. Por método, olvidan el gasto social y económico que generan las medidas de ahorro y austeridad, por ejemplo, los gastos necesarios para combatir el desempleo y sus consecuencias, así como la pobreza. A ello deben agregarse, por supuesto, los gastos en el ámbito de la salud. Pensemos tan sólo en la violencia. Eso sí cuesta caro. Al igual que la energía, la violencia nunca desaparece, sino que se transforma y cambia de apariencia. El desempleo, la pobreza, la falta de vivienda, son formas de violencia. La violencia económica aparece en otro lugar y con otros rostros. Ni hablar de la violencia de los seres humanos en contra de sí mismos: crimen, alcohol, drogas...

El neoliberalismo se ha metido de tal manera en la mente de los individuos que pensar de manera lógica y normal se ha vuelto hoy una paradoja. En Colombia vivimos una revolución conservadora que quiere restaurar el capitalismo original y salvaje con un nuevo atuendo.

La lógica derivada de esta revolución conservadora es que a los pobres les toca lo que merecen: perecer.

Analicemos la retórica neoliberal. Sería demasiado hermoso si lo dijera así, de manera abierta. Su discurso sólo reitera que los mercados financieros lo controlan todo, además de necesitar flexibilidad y desregulación. En otras palabras, más despidos y menos Estado social. Es paradójico, pero estos sacerdotes neoliberales hablan como aquellos austromarxistas que en la época de cambio del siglo pasado proclamaban la era del capitalismo financiero.

El poderío alcanzado por la banca es una consecuencia de la debilidad del Estado, que ha fracasado ante los problemas económicos y sociales, argumentan. Pero el pesimismo con respecto al Estado es equívoco. Fracasaron quienes sirven al Estado. Sobre todo la aristocracia estatal, que ha sido autoritaria, necia y engreída. Pero se puede imaginar un nuevo Estado más sensible, libre de prejuicios, más hegeliano... el Estado como el agente que procura el espíritu del mundo, pues quien está inmerso en el luto se vuelve con facilidad utópico. Ya Max Weber juzgó alguna vez a los profesores como pequeños profetas fanfarrones mantenidos por el Estado.

### ***¿Una contrarrevolución progresista en contra de la revolución conservadora?***

Esa es la pregunta. Hay que comenzar con una revolución en la forma de pensar. Por eso me siento comprometido en argumentar de manera radical; de lo contrario, nadie me escucharía. La ideología neoliberal se ha anclado en la mentalidad de la mayoría de los colombianos, incluso en la de los periodistas, tanto de derecha como de izquierda.

¿Dónde residiría la fuerza contraria si los socialdemócratas traicionaran al Estado social? El poder de los sindicatos se tambalea.

A largo plazo, estas políticas neoliberales detonarán las fuerzas contrarias. Personas como Uribe, y antes Margaret Thatcher y Ronald Reagan, ocasionan con su política violenta que la crisis sea de tal magnitud que pensar lo social se vuelva imprescindible. ¿Por qué? Porque la desregulación esgrimida por los neoliberales obliga a las empresas pequeñas a sacar los máximos dividendos de sus empresas. Lo que se presenta como “recortes” es, en realidad, el triunfo del capitalismo frenético y cínico. El proceso civilizatorio del Estado europeo, el cual requirió varios siglos para desarrollarse, está siendo destruido en nombre de una de las leyes más estúpidas: la maximización de la ganancia.

¿Hay un nuevo llamado a la lucha de clases: trabajo contra capital?

Las fuerzas ideológicas son de suma importancia. La caída de la caricatura del socialismo gobernante en los países de Europa del Este acalló toda oposición. Hoy la gente siente que no hay nada más allá en el horizonte, que la Historia ha llegado a su fin. Semejante desencanto es fatal.

¿Cuáles serían las consecuencias del hundimiento de la civilización europea? En principio, una amenaza generalizada. El temor de la gente a perder el empleo conlleva una desmoralización. Pienso también en la autocensura de los intelectuales. Los nuevos movimientos nacionalsocialistas en Europa y Estados Unidos no son ajenos a esta evolución; tampoco el peligro que representa el fundamentalismo en todo el mundo. Estas tendencias pueden proliferar como un cáncer. En cierto modo, esos nacionalsocialistas y fundamentalistas ya ganaron. Su manera de ver el mundo flota como una nube oscura sobre el mundo. En cuanto a la inmigración y los desplazamientos de población, al igual que en muchas otras cuestiones, la izquierda ya ha cedido.

¿Es de temer la aparición de una revolución fascista?

Los sacerdotes del neoliberalismo, con sus políticas, habrán de detonar las fuerzas subversivas. Dichas fuerzas pueden desarrollarse en cualquier dirección. No tienen por qué ser progresistas. Claro está, pueden ser de naturaleza nihilista. En Estados Unidos el hundimiento del Estado social —en realidad, el Estado de bienestar nunca existió allí— va de la mano con el surgimiento del Estado policíaco. Desde hace años, California gasta más en cárceles que en educación. Eso da mucho de qué hablar.

Es preciso sustituir las mitologías que flotan en el aire por conocimientos concretos.

Uno de los obstáculos que se interponen en el desarrollo armónico de un Estado federal latinoamericano es la postura ambigua de Estados Unidos. Esta nación es, de hecho, proteccionista; a veces no lo es de manera evidente, pero hay ocasiones en que su proteccionismo es abierto y brutal. Los grandes profetas estadounidenses del neoliberalismo, la desregulación y la libertad absoluta, siempre están prestos a blandir el mazo del embargo comercial. Una de las tareas del Estado latinoamericano consistiría en convertirse en un poder capaz de resistir la presión de los mercados financieros, los cuales a menudo no hacen más que reflejar las necesidades de Estados Unidos. Hasta la fecha, la izquierda no ha encontrado una receta en contra del neoliberalismo.

¿Ha muerto el socialismo en Europa?

Depende si nos referimos al socialismo real o al socialismo ideal. El socialismo real que existió en Europa está muerto, gracias a Dios. Necesitamos una nueva manera de ver el mundo, una visión colectiva que trascienda las ideas tradicionales. Una democracia verdadera es impensable sin un mínimo de democracia económica.

Puede incluso suceder que las enormes presiones económicas desatadas por la globalización acaben por engendrar una resistencia de proporciones internacionales.

El mercado capitalista pretende ocupar todo el espacio, y frente a la desaparición de la política, invadida por las corporaciones, fenómenos tradicionalmente tenidos como reaccionarios por la izquierda se convierten en barricadas, como pueden llegar a serlo la religión, el fútbol, la televisión, el reino del arte por el arte, el nacionalismo o los espacios privados no consumistas, todos ellos lugares que vienen a llenar un espacio abandonado por la política ante el empuje del mercado capitalista. De ahí que la política social deba volver a dar salida a esas coberturas comunitarias que el mercado destruye y, en su ausencia, son los fenómenos prepolíticos quienes le hacen frente. Familia o jubilación, tribu o política, sin uno de esos dos referentes un anciano morirá de hambre y el mercado instaurará el gerontocidio sin problemas, pues para él los viejos son desechos improductivos y no ciudadanos con experiencia.

Michael Lowy se preguntaba hace varias décadas si era posible la objetividad en las ciencias sociales, y su respuesta entraba en sintonía con las de Bourdieu al ofrecer sus análisis no desde la perspectiva fría de un espectador neutro ante los conflictos sociales sino desde una posición, en ocasiones militante, al lado de los nuevos movimientos en la sociedad que buscan alternativas frente a la imposición del modelo neoliberal.

Una característica importante en la obra de Bourdieu fue el análisis de la diferenciación social más allá de los mecanismos puramente económicos, que se extiende sobre todo a la altura de la cultura. En este acercamiento, retoma puntos de vista de la Escuela de Frankfurt y de *Las contradicciones culturales del capitalismo*, de Daniel Bell, entre otros.

La noción de capital, como Marx ya lo había apuntado en el siglo XIX, no se encuentra en la posesión del dinero, sino que se expresa en una relación social de movimiento entre los diversos grupos de la sociedad; Bourdieu elaboró el concepto de *capital simbólico*, el cual incluye ciertamente como base cuanto se contabiliza en dinero pero se expresa en otros tipos de capitales que puede tener el ser humano, como el cultural, el sensual, el religioso, el político, etc. La complejidad de todos ellos es lo que se incluye en el capital simbólico de los individuos y de los grupos de la sociedad.

En este concepto, sin embargo, es necesario hacer notar: no se habla de una existencia real o empírica como tal sino solamente en el sentido de que determinadas propiedades son percibidas por otros agentes sociales, los cuales pueden percibir dicho capital, conocerlo y reconocerlo, de tal manera que se convierte en una especie de fuerza mágica; existe un capital simbólico porque responde a unas expectativas colectivas; y sólo existe en la medida en que es reconocido por los otros como un valor. El análisis social de Bourdieu se ha centrado en el estudio de los mecanismos dedicados a la constitución de los elementos del capital simbólico en diversos espacios sociales: ¿dónde y cómo se producen las creencias, los valores, los esquemas de percepción, los mecanismos de obediencia, las acciones de protesta, la búsqueda de una utopía, etcétera?

El Estado, la Iglesia, el mundo académico, el sistema educativo, etc., se convirtieron así en actores preferidos por Bourdieu para ser analizados sobre todo en su función de configuración de los valores simbólicos.

Otro de los conceptos originales de Bourdieu fue el de *hábitus*, que de alguna manera tiene relación con la tradición de la teoría de juegos en las ciencias sociales, la cual también es objeto de debate en el análisis de la sociedad de los siglos XX y XXI. Para Bourdieu la experiencia de la sociedad siempre se nos presenta mediaticada por la forma como miramos los espacios sociales en los que nos movemos. Por un lado, nunca tenemos la experiencia de la sociedad total sino por medio de diversos campos de fuerzas en donde se desarrollan los conflictos específicos que nos tocan. El espacio total de la sociedad lo vivimos a través de universos sociales relativamente autónomos en donde nos movemos, campos específicos donde se produce y se reconoce el capital simbólico de los grupos sociales; esos campos pueden ser: el mundo académico, la educación, el mundo religioso, el mundo científico, el mundo del arte, el mundo de la literatura, etc. En cada uno de esos campos el individuo o el grupo forman un *hábitus*, esa es la manera de interiorizar su comportamiento en ese espacio social determinado.

En su concepción del *hábitus*, Bourdieu quiere mostrar que los actores sociales no están determinados solamente por el interés económico sino también por reglas muchas veces inconscientes, como el gusto, o deseos no siempre explicitados; dentro de la percepción del mundo el cual vivimos a través de los campos particulares, los actores o “jugadores” tienen sus propias reglas interiorizadas de acción que no han sido reflexionadas o cuestionadas; con ellas se desarrolla el accionar real en la sociedad; para conocer las verdaderas reglas del juego es necesario llegar a conocer el *hábitus* generado en los diversos campos. El cambio en la sociedad implicará no solamente modificar las reglas del campo sino sobre todo el *hábitus* de los actores sociales para que las personas puedan ser conscientes del lugar que ocupan en el mundo. Con esto contemplamos la obra de Bourdieu como un

intento apasionante de explicar con profundidad la producción y reproducción del orden social.

Bourdieu se ha insertado en un mundo en donde las ciencias sociales no juegan un papel neutro en la sociedad; no fue de quienes solamente se interesaron en explicar la realidad del mundo contemporáneo, sino que sobre todo quiso sumarse a la tendencia de un cambio en donde los más desfavorecidos pudieran aprovechar sus *habitus* dentro de sus respectivos campos para darle mayor fuerza y reconocimiento a su capital simbólico, con capacidad de desafiar y enfrentar la tendencia contraria del neoliberalismo apabullante de finales del siglo XX. Aquí es donde encontramos esa dialéctica entre pensamiento y acción, propia de un sector dinámico de la sociología actual. “Por la lógica de mi trabajo —declaraba en *Contre-feux 2, Pour un mouvement social européen*— me veo obligado a sobrepasar los límites que la idea de la objetividad me ha asignado; la objetividad me ha parecido más bien una forma de censura”.

Por *habitus* se entiende las formas de obrar, pensar y sentir originadas por la posición que una persona ocupa en la estructura social. En cuanto al campo, es el espacio social creado en torno a la valoración de hechos sociales tales como el arte, la ciencia, la religión, la política... Esos espacios están ocupados por agentes con variados *habitus* y con capitales distintos, que compiten tanto por los recursos materiales como simbólicos del campo. Estos capitales, aparte del económico, están formados por el cultural, el social, y por cualquier tipo de capital percibido como “natural”, forma ésta del capital que denomina simbólico.

La vida de Bourdieu en muchas etapas estuvo caracterizada, por tanto, también por su compromiso con las luchas de grupos sociales como maestros, inmigrantes, movimientos de género, etc., muchos de ellos en busca no solamente de intereses económicos para la subsistencia sino sobre todo de reconocimiento de su existencia en un mundo dominante que parece no tolerar la diversidad. Los nuevos movimientos sociales, entonces, fueron tanto un objeto de estudio como campo de compromiso, y con ello la dialéctica entre pensamiento y acción se convierte en un paradigma para los académicos en cualquier campo en donde estén situados. Retomando una de sus frases textuales, se puede entender su aportación sobre la relación entre la ciencia social y la acción en la sociedad: “Lo que yo defiendo es la posibilidad y la necesidad del intelectual crítico... No existe una democracia efectiva sin un verdadero contrapoder crítico; el intelectual debe ser uno de éstos, entre los grandes”<sup>15</sup>.

---

15 Bourdieu, Pierre, *Réponses*, París, Seuil, 1992.

Un enfoque que aborda este nivel de complejidad del fenómeno es el del *campo religioso*, para analizar la construcción de una economía cultural de los “bienes de salvación” como respuesta a procesos de disolución de lo religioso en una sociedad secular, o lo que llamamos una economía política del significado. Según la definición de Pierre Bourdieu, el campo religioso es un espacio en el cual diversos agentes compiten para imponer y legitimar su propia versión de lo religioso y las maneras de cumplir sus funciones como sacerdotes, profetas o dirigentes carismáticos en la sociedad<sup>16</sup>.

La propuesta de Bourdieu es muy cercana a los análisis sobre las tendencias globales para formar un gran mercado transnacional. Pero en este caso lo que está en juego es un capital cultural expresado por la oferta y demanda de los bienes de salvación producidos por cada agente competidor en el campo religioso. Pareciera entonces que la globalización de lo religioso estriba en “producir un discurso o símbolo dirigido a receptores capaces de evaluarlo y darle un precio”<sup>17</sup>.

Con todo y la riqueza del concepto de Bourdieu, hay una especie de reduccionismo del fenómeno religioso al remitir su dinámica global al proceso de oferta y demanda. Viene a colación el gran debate de fines del siglo XIX en donde Karl Marx criticó la economía política de su tiempo, entre otras cosas por fetichizar a la mercancía y perder de vista que su valor era resultado de un complejo proceso de producción y de lucha de clases. Me pregunto si no ha llegado el momento de realizar una crítica de la economía de los bienes culturales, en la medida que se cuestione si los bienes de salvación son en sí mismos la razón de la creencia y práctica religiosa<sup>18</sup>.

Un breve balance de lo aquí expuesto presenta, por una parte, lo inacabado de los procesos de globalización y lo incipiente de los conceptos para describirlos empíricamente; esto es más notable en los procesos culturales y religiosos. Pero al tiempo, los acercamientos a las tendencias de globalización en el campo religioso apuntan a una serie de temas necesarios de retomar y explorar.

Una virtud de la lectura de los procesos de cambio religioso desde una óptica global es la posibilidad de superar los análisis parroquiales o monistas que no consideran la interrelación de la escala regional con otras escalas espaciales y temporales. En Colombia se han producido trabajos recientes mostrando la riqueza de un enfoque

16 Ibid., *La misère du monde*, París, Seuil, 1993.

17 Ibid., *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1990.

18 Max Weber precisa en *Economía y sociedad* que la oferta de “bienes de salvación” no es la característica decisiva para definir a una asociación hierocrática, sino el hecho de que la administración pueda constituir el fundamento de su dominación espiritual sobre un conjunto de hombres. En el caso de las Iglesias, es fundamental su dominación monopólica de los bienes de salvación, pues es la única manera como para garantizar su orden podría aplicar la coacción psíquica al conceder o rehusar dichos bienes.

articulador entre lo transnacional, lo nacional y local en un tema tradicional de la historiografía como es la Iglesia católica y su pensamiento social<sup>19</sup>.

Hay, sin embargo, un tema de mayor relevancia para América Latina y Colombia en particular, que desde la década de los setenta expresa las tendencias de globalización en el campo religioso. Se trata de la expansión de movimientos paracristianos en los territorios donde hasta entonces era hegemónica la Iglesia católica<sup>20</sup>. Dedicaré la segunda parte del trabajo a proponer tres líneas de análisis para enfocar una lectura global sobre este fenómeno de expansión de los movimientos paracristianos.

### *Los movimientos poscristianos*

Si retomamos el concepto de *campo religioso* de Bourdieu no en su definición nominal, sino en sus premisas que orientan el análisis histórico de los procesos de tensión para imponer y legitimar el contenido de lo religioso en la sociedad, destaca la idea de comprender la producción del sujeto histórico religioso como parte de su *hábitus* cultural<sup>21</sup>.

La aplicación de esta idea en la exploración del fenómeno que nos interesa plantea dos cuestiones: ¿qué tan nuevos son estos movimientos paracristianos de acuerdo al tratamiento dado por algunos investigadores del tema?, y, ¿en qué medida el *hábitus* cultural religioso que los ha configurado nos indica más bien un fenómeno de profunda transformación del campo religioso en el bloque cristiano a nivel mundial?

La mayor parte de los autores que califican de “nuevos movimientos” a las Iglesias o denominaciones de un supuesto origen protestante, lo hacen desde la perspectiva de la Iglesia católica o de las llamadas Iglesias protestantes históricas.

---

19 Bidegain, Ana María; Demera V., Juan D., *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones.

20 Los procesos de expansión en América Latina de las Iglesias protestantes y de denominaciones con características paracristianas han sido estudiadas por historiadores y antropólogos. Algunos trabajos representativos son los de Jean-Pierre Bastian (1994), Carlos Garma (1987) y Jean Meyer (1989). Otro factor a considerar en las regiones limítrofes con los países centroamericanos y caribeños es la fuerte influencia de las denominaciones paracristianas y de religiones populares de grupos étnicos en la conformación del campo religioso en la frontera sur (Cf. Giménez, 1988; Higuera, 1986; Vallarta, 1995).

21 “El *hábitus*, como lo dice la palabra, es algo que se ha adquirido, pero que se ha encarnado de manera durable en el cuerpo en forma de disposiciones permanentes (...) el *hábitus* es algo poderosamente generador (...) es una especie de máquina transformadora que hace que ‘reproduzcamos’ las condiciones sociales de nuestra propia producción, pero de manera relativamente imprevisible, de manera tal que no se puede pasar sencilla y mecánicamente del conocimiento de las condiciones de producción al conocimiento de los productos” (Bourdieu, op. cit., 1990: 155).



Es una manera de reafirmar en la alteridad la propia identidad institucional diferenciando lo establecido de aquello que irrumpe en forma novedosa. De ahí el interés de clasificar estos movimientos desde un enfoque taxonómico para ubicar su lugar en una jerarquía legítima que excluye o estigmatiza todo cuanto no es institucionalmente reconocido. El afán de las pastorales católicas y protestantes por informar a los feligreses sobre las “sectas”, sus “doctrinas desviadas y erróneas” y el peligro para la fe de quienes no están suficientemente preparados en materia doctrinal, es un ejemplo sintomático de dicha preocupación.

En un sentido histórico, lo “nuevo” de estos movimientos no estriba en su incursión en los territorios dominados por las Iglesias establecidas, ni en su aparente emergencia temporal, sino en su identidad propia como *movimiento poscristiano*, lo cual nos lleva a examinar la segunda cuestión.

Los que Harold Bloom<sup>22</sup> llama *movimientos poscristianos* tienen sus orígenes a mediados del siglo XIX como parte de un proceso de resurgimiento religioso en Estados Unidos, que ha influido en la formación de su identidad nacional. Sus rasgos distintivos son la personalización de la experiencia religiosa conllevando una reinención del cristianismo a través del gnosticismo, la conversión y el orfismo. “El Cristo estadounidense del siglo XX —escribe Bloom— es más un estadounidense que un Cristo”, de ahí que los movimientos poscristianos (referidos más bien al posprotestantismo) se definan por las diferentes vías de proyectar la experiencia individual gnóstica en la creación de un orden social religioso (los mormones), la purificación del mundo (Ciencia Cristiana), la conversión para el arribo del juicio final (Adventistas del Séptimo Día, Testigos de Jehová) o para reencontrar por la vía del éxtasis y la soledad “el Cristo que cada individuo lleva dentro de sí” (Pentecostales, Bautistas del Sur).

En Colombia la presencia de estos movimientos ha mostrado, aún en los casos donde existe una estructura corporativa, que extiende a los territorios misioneros y de predicación sus modelos de organización y control (las Iglesia mormona y las compañías de los Testigos de Jehová), los símbolos y discursos son mediados por los *hábitus* culturales de los conversos en sus respectivos espacios cotidianos. Este fenómeno es más notorio en las congregaciones pentecostales. Con ello, la cuestión religiosa encuentra otro desafío en las mediaciones culturales que se hacen de las tendencias paracristianas originarias de Estados Unidos, y de las cuales no existen todavía las suficientes investigaciones para describirlas y comprenderlas.

---

22 Bloom, Harold, *La religión americana*, Buenos Aires, Taurus, 2009.

## ***Territorios y posiciones de fuerza***

En los análisis sobre la globalización es importante el factor geopolítico para describir la nueva guerra comercial e informática por mercados. Michel Foucault comenta que la conquista política-espacial ha sido siempre un factor estratégico para inscribir el dominio militar, administrativo o religioso sobre un suelo, un discurso o un cuerpo<sup>23</sup>. En el caso de la globalización religiosa encuentro sugerente la idea del mundo como un gran tablero para el juego del *go*. En contraposición al del ajedrez, este juego, originario del Tíbet, tiene reglas muy sencillas; su finalidad es producir y afianzar un territorio en donde el jugador se encuentre en posición de fuerza. Cada jugada contribuye a construir una estrategia que permite evolucionar a favor del jugador el equilibrio potencial territorial de su adversario<sup>24</sup>.

Lo sugerente de esta imagen en el caso del campo religioso contemporáneo en Colombia es la importancia de la construcción de territorios como parte de un momento coyuntural y decisivo para una acción futura. Es en este sentido que el espacio regional cobra un significado estratégico para describir las tendencias de globalización de los movimientos religiosos no solamente paracristianos.

Lo importante de este momento no es el crecimiento estadístico de los creyentes sino la producción de territorios geográficos, grupales y simbólicos que aseguren posiciones de fuerza.

Un ejemplo interesante es el avance territorial reportado con entusiasmo por los Testigos de Jehová en Colombia. En 1995 la Sociedad Watch Tower informó que en las ciudades de Medellín y Bogotá se habían establecido compañías de los Testigos de Jehová después de varios intentos fallidos, los cuales en el pasado llegaron a hechos violentos de persecución y expulsión<sup>25</sup>. La misma tendencia se aprecia en los municipios del Valle del Cauca, donde hace veinte años era imposible se tolera la presencia de confesiones diferentes a la católica, a riesgo de que ministros y conversos fueran agredidos.

Estas regiones tomadas como ejemplo han sido históricamente bastión del catolicismo intransigente, y a fines del siglo XX no habían perdido del todo la influencia de tal cultura religiosa; pero también es cierto que con la globalización y el impacto de la crisis económica en estos territorios la emigración interregional e internacional ha pluralizado las necesidades y respuestas de sus habitantes para redefinir sus identidades culturales en varios sentidos. Algo interesante en este proceso es que,

---

23 Foucault, M., *Discipline and Punish: The birth of the prison*, New York, Vintage Books, 1977; *Power Knowledge: Selected interviews and Writings 1972-1977*, New York: Pantheon Books, 1980.

24 Aroutcheff, P., *El go*, Barcelona, Martínez Roca, 1991.

25 Henschel, Milton, G., *Anuario de los Testigos de Jehová*, México, La Torre del Vigía, 1995. 1998.

desde el punto del vista del converso, hay una actitud de compromiso y búsqueda de alternativas religiosas las cuales no se reducen a un mecanismo de oferta y demanda de los bienes de salvación. El consumidor de bienes de salvación es también un artífice activo de la cultura religiosa.

### ***Bienes de salvación y revolución informática***

La tercera línea de análisis en la lectura global del fenómeno religioso tiene que ver con los dispositivos informáticos empleados para consolidar posiciones de fuerza en los territorios creados. En una perspectiva histórica de larga duración las conquistas religiosas no se explican sin las imágenes y símbolos que crean identidades nuevas, inventan memorias y producen espacios en el seno de las sociedades que las discriminaban. Serge Gruzinski analiza este proceso con singular fascinación al reconstruir la guerra de imágenes que han definido y contrapuesto las identidades cristianas desde la llegada de Cristóbal Colón al Nuevo Mundo. El mismo Gruzinski sugiere que esta guerra de imágenes será el síndrome del futuro inmediato, no tan lejano de las visiones de la literatura de ciencia ficción<sup>26</sup>.

Pero así como en la dimensión espacial la globalización de lo religioso se halla en un momento de producción y consolidación de territorios, la dimensión de los imaginarios se encuentra en un momento de ensayo sobre las nuevas formas de propaganda religiosa, insostenibles sin el apoyo de la revolución informática y de comunicación vía satélite.

En la era de la globalización han sido las Iglesias y congregaciones de los movimientos paracristianos las que han demostrado la efectividad de la propagación de la fe a través de los sistemas de comunicación vía satélite, Internet y multimedia. La guerra de imágenes se complica en la medida en que los movimientos paracristianos desarrollan una cultura bíblica la cual domina al converso a través del discurso. Foucault tenía razón al atender el poder del discurso religioso para producir una tecnología ascética del yo. La efectividad de penetración de un discurso que interpela el conocimiento, las expectativas y los temores religiosos de lo mundano ha rebasado el sortilegio de las imágenes de la Virgen que en los hogares católicos se pegan en las puertas y ventanas para impedir la entrada de los “protestantes”.

Cada vez son más accesibles los canales de televisión a corporaciones que predican, curan y emiten los ritos religiosos al espacio del televidente. La sociedad WatchTower produjo recientemente un disco compacto en el que se puede tener acceso a todas sus publicaciones proselitistas (*¡Despertad!, Atalaya*) y doctrinarias.

---

26 Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner*, México, FCE, 1995.

En Internet se pueden consultar las páginas de Iglesias metodistas, cuáqueras, bautistas y pentecostales, por mencionar sólo algunas. En los templos pentecostales que congregan a feligreses de barrios marginados no faltan los videos, casetes y publicaciones editados en Florida, además de los programas de radio emitidos desde el sur de Estados Unidos, en los que se predica, amonesta y realizan “curaciones” a distancia. Detrás de estos medios se encuentran poderosos consorcios productivos y comerciales que entran al juego de la creación y control de mercados transnacionales.

### ***Conclusiones***

En este trabajo se proponen algunas líneas de reflexión para abordar el fenómeno religioso desde una perspectiva integral de lo global y regional. Ellas son, en resumen, la atención a la identidad de los movimientos paracristianos, el factor espacial de conquista de territorios hasta consolidar posiciones de fuerza, la relación entre propaganda de bienes de salvación y la revolución informática.

La conclusión que se desprende es reivindicar la necesidad de esta lectura en la medida en que la cuestión religiosa vuelve a asimilarse en una cuestión política en diferentes escenarios del mundo. Emile Poulat sostiene que ninguna religión puede eludir la necesidad de una ética intramundana<sup>27</sup>; no es vana esta observación atenta del fenómeno religioso que en pleno auge de la modernidad hiciera Kierkegaard cuando, al comparar la manera como la Reforma protestante desembocó en un movimiento político, predijo que las revoluciones europeas de 1848 se convertirían en conflictos religiosos y étnicos.

A punto de iniciar el tercer milenio resulta trillado plantear y justificar el estudio de los fenómenos religiosos por su influencia en la sociedad; hemos pasado a otra situación en la que es necesario preguntar y dar respuestas a cómo se traduce esta influencia en las decisiones y prácticas políticas de los creyentes que, independientemente de su número, encuentran en el entusiasmo de la conversión y las promesas de los bienes de salvación alternativas para mejorar su situación cotidiana. Si la religión tiene su propia identidad en los procesos de globalización no sería exclusivamente la de una mercancía simbólica en el juego de la oferta y la demanda, detrás están los demandantes y su potencial conversión de individuos en sujetos, premisa indiscutible de todo movimiento y de las posibilidades de influir en la dirección del futuro.

---

27 Poulat, Émile, “La era poscristiana”, en *Religiones y Sociedad*, núm. 4, pp. 97-105, 1998.